

O gradiente seita-igreja como paradigma da cultura

*Elio Roberto Pinto Santiago Filho**

Resumo

Este artigo objetiva analisar o fundamento e as implicações do gradiente seita-igreja construído por Beatriz Muniz de Souza para a compreensão da relação negativa do pentecostalismo de primeira onda com a cultura brasileira. Trata-se de expor a base teórica de sua tipologia com ênfase no esclarecimento da gênese do conceito de seita pelo pensamento social clássico, averiguando as suas implicações ideológicas e suas limitações para o estudo do campo religioso brasileiro.

Palavras-chave: Pentecostalismo; seita; campo religioso brasileiro.

The Sect-Church Gradient Like Paradigm of Culture

Abstract

This article aims to examine the base and implications of the gradient sect-church built by Beatriz Muniz de Souza for understanding the negative relationship of first wave pentecostalism with the Brazilian culture. Seeks to expose the theoretical fundamentals of their typology with emphasis on clarifying the genesis of the concept of sect by the classic social thought, checking their ideological implications and limitations for the study of the Brazilian religious field.

Keywords: Pentecostalism; sect; Brazilian religious field.

El Gradiente Secta-Iglesia como Paradigma de la Cultura

Resumen

Este artículo tiene como objetivo examinar los fundamentos y las implicaciones del gradiente secta-iglesia construido por Beatriz Muniz de Souza para la comprensión de la relación negativa del pentecostalismo de la primera ola con la cultura brasileña. Trata de exponer las bases teóricas de su tipología con énfasis en la clarificación de la génesis del concepto de secta por el pensamiento social clásico, revisando sus implicaciones ideológicas y sus limitaciones para el estudio del campo religioso brasileño.

Palabras clave: Pentecostalismo; secta; campo religioso brasileño.

* Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: eliosantiagojf@gmail.com

Introdução

A negação do mundo sempre foi uma atitude presente no mundo pentecostal, tendo raízes teológicas profundas e expressões díspares. Ainda não podemos negar a atualidade dessa atitude, mesmo reconhecendo o seu arrefecimento em comparação com a primeira geração de pentecostais no Brasil. Este artigo propõe analisar como a academia buscou compreender a relação negativa do pentecostalismo com a cultura brasileira, tendo como parâmetro a recepção das atitudes das duas primeiras igrejas pentecostais, a saber, a Congregação Cristã no Brasil (CCB) e a Assembleia de Deus (AD), responsáveis por figurar a primeira onda radical de negação do mundo no campo pentecostal em contexto. Trata-se de explorar o que denomino de paradigma sectário da cultura, criado a partir do estudo de Beatriz Muniz de Souza a respeito dos pentecostais em São Paulo, que surge como o primeiro estudo sistemático sobre o pentecostalismo no Brasil.

Em termos históricos, delinear o que esses primeiros pentecostais compreendiam por mundo é muito complexo, haja vista que essa categoria não fora totalmente sistematizada pelos próprios agentes e esteve sempre presente na ordem do discurso e da prática. Essa negação, pela sua origem no movimento *holiness*, esteve sempre ligada à ideia de santificação como condição para a salvação e alcance da Graça divina. A nova literalidade bíblica e uma pneumatologia que viam o Espírito Santo como agente ativo da fé e propulsor de uma nova chama, colocava o converso diante de um dilema: estar no mundo, mas não ser do mundo. Supõe-se que a categoria mundo engloba tanto as outras religiões como tudo aquilo que não é permitido pela doutrina eclesiástica, incluindo nessa ótica uma geografia do sagrado que divide espaço entre mundano e consagrado.

Essa visão negativa da cultura é herdada da matriz teológica pentecostal estadunidense pré-milenarista que surge com o movimento *holiness*, no final do século XIX, e influencia os fundadores do pentecostalismo. O problema ético resumia-se ao medo de não participar da glória eterna. Uma ética voltada para o porvir.

Para essa nova perspectiva teológica, o Espírito Santo torna-se o grande agente transformador da cultura ao confirmar a bênção do novo escolhido por meio de um processo de santificação. Trata-se da influência metodista de um “segundo trabalho da graça” que conduziria inteiramente a esse processo de iluminação. Os primeiros pentecostais viam o batismo com o Espírito Santo como um terceiro momento, vindo após a santificação. Identificam a glossolalia como a confirmação de uma ética de santidade no sentido wesleyano. O espírito pentecostal, libertador em sua natureza, também é capaz de unir raças e culturas, como ocorreu nos primeiros tempos de sua

“iluminação” (HOLLENWEGER, 1976, p. 19). Uma nova experiência face ao sagrado capaz de fornecer um novo sentido teológico para o cristianismo, inspirado na igreja primitiva, transforma esses personagens em agentes reflexivos, pois possibilita uma atualização de crenças tradicionais. Afirma-se aqui que a espiritualidade pentecostal tem aplicações práticas para a cultura. Marca concomitantemente uma continuidade e uma descontinuidade com elementos culturais diversos.

O gradiente seita-igreja como paradigma da cultura

Como expressão religiosa que nega a cultura, dimensão que interessa doravante, o pentecostalismo, com vistas a um celeste porvir, nega a ordem temporal e imediata, já que esta seria apenas passageira. A escatologia dos primeiros pentecostais ajuda a compreender o porquê dessa negação. A esperança da parusia cristã e a busca soteriológica influenciaram o comportamento dos fiéis na sociedade, determinando um campo de significação que simultaneamente nega e se apropria de elementos da cultura do entorno. Como observado, a atitude radical de rejeição do mundo e, portanto, negativa diante da cultura, apresenta uma dimensão histórica e fenomenológica idiossincrática, natural da polissemia pentecostal. Objetiva-se, adiante, direcionar a análise para o ponto central do problema, que versa sobre sua absorção teórica pela academia. Se essa negação marcou e marca diversas vertentes da manifestação pentecostal, sendo ademais uma característica marcante do pentecostalismo de primeira onda por fatores já mencionados, a absorção acadêmica desse fenômeno criará também seus paradigmas.

Souza (1969), ao analisar o pentecostalismo em São Paulo, seleciona uma metodologia de análise que designa de gradiente seita-igreja com base teórica na sociologia alemã de Weber e Troeltsch e na perspectiva alternativa de Niebuhr. Segundo a autora, esse instrumento de análise buscou compreender o comportamento na vida profana por parte da igreja (SOUZA, 1969, p. 18). Por vida profana entende-se a vida secular ou o “mundo” para o universo pentecostal. O termo “gradiente” é utilizado pela pesquisadora como um substituto do termo *continuum* utilizado pelo sociólogo Cândido Procópio Camargo, em seu livro “Kardecismo e Umbanda” (Cf. CÉSAR, 1973, p. 25). Tratando essas duas manifestações religiosas como dois polos puros, ou tipos puros, o estabelecimento de um *continuum* é uma forma heurística de se compreender o objeto religioso em suas manifestações múltiplas. Como afirma Camargo (1961, p. XII):

As modalidades intermediárias que se organizam, combinando de incontáveis maneiras as soluções ritualísticas e doutrinárias dos extremos, a fácil mobilidade

dos adeptos em meio a estas formas objetivas de culto e doutrina e a configuração do início de uma autoconsciência, pareceram justificar o conceito de “continuum mediúnico”, indicando o objeto mais amplo e geral do nosso estudo.

Camargo deixa claro que com essa metodologia propõe mostrar o nível de racionalização das religiões no sentido weberiano (IBID., p. XIII). Além do mais, esse *continuum* é capaz, segundo o autor, de auferir o grau de harmonia dessas manifestações religiosas com a cultura do país. Apresenta-se, pois, como um instrumento analítico que tem por objetivo compreender a função do kardecismo e da umbanda face às demandas socioculturais.

Souza, dando mais rigor teórico para esse *continuum* na forma de um gradiente seita-igreja, insere o primeiro paradigma na relação do pentecostalismo com a cultura brasileira a partir do uso das categorias seita e igreja na forma como foram idealizados pelo pensamento social clássico. Tratando esses dois polos por meio de um gradiente a autora afirma que se esquia da ideia comum na sociologia da religião de alocar o pentecostalismo como um todo na modalidade seita (SOUZA, 1969, p. 18). A ideia de Souza é compreender a dinâmica do campo pentecostal a partir desse *continuum* ou gradiente com vistas aos seus extremos tipológicos.

Cabe, destarte, uma apreciação da base teórica que Souza se apropria para criar seu paradigma, delimitando seus elementos, funções e limitações. Trata-se, portanto, de expor em linhas gerais a discussão sobre os conceitos de seita e igreja que servem de fundamento para a perspectiva heurística em questão.

Fundamentação teórica

Etimologicamente, sublinha-se, o termo seita advém de diversas derivações do latim, tendo origem nos termos *secta*, que significa escola, corrente (de pensamento); *secare*, que significa cortar; *secernere*, que significa separar e *sectari* que significa seguir. Diante desse campo semântico é que o termo seita adquire o seu significado. Já o termo igreja deriva do termo latino *ecclesia* e do grego *ἐκκλησία* [ekklesia] que significam, genericamente, assembleia. Mais especificamente, fazem referência a uma assembleia ou congregação de cidadãos convidados para ouvir falar o magistrado.

Segundo Weber, quem primeiro se debruça sobre essa terminologia, o projeto valorativo sectário é reificado com a formação de comunidades emocionais (WEBER, 1971, p. 209). Em uma seita, a figura do profeta é primordial, já que circunscreve uma nova experiência religiosa, tendo como parâmetro a religião oficialmente instituída – a igreja. O profeta surge da classe de leigos e busca influenciá-los por meio da oferta de uma nova experiência mística e comunitária. Diferentemente dos mágicos, o profeta sustenta uma relação significativa com o divino a partir de uma ética religiosa exemplar.

O profeta, principal figurante da seita, porta um carisma pessoal e proclama uma doutrina religiosa ou uma ordenação divina (IBID., p. 190). Sua vocação diferencia-se também da vocação do sacerdote, pois este presta serviço para uma tradição sagrada, enquanto o profeta legitima a sua autoridade, buscando uma revelação pessoal. É a predicação emocional do profeta, que Weber compara à de um demagogo e à de um publicista político, que o personaliza como representante de uma fé revelada e convincente. Ressalta-se que o objetivo do profeta é convencer seus pares leigos ofertando uma nova experiência mística e comunitária.

Dessa forma, a formação de comunidades emocionais permanentes, que fixa direitos e deveres precisos, possibilita uma rotinização de uma nova ética religiosa. A adesão a essas comunidades é voluntária e individual. O apelo da seita é inicialmente por uma regeneração pessoal. O profeta, que inicialmente aglutina os indivíduos da seita por meio do seu carisma e das suas revelações, oferta um novo referencial ético concorrente ao referencial da igreja dominante.

No protestantismo, segundo Weber, os anabatistas inauguram a primeira organização sectária, pois aceitavam apenas os regenerados e eram contra a igreja instituída. Tal ponto de vista influenciou em seguida os batistas, os *quakers* e os menonitas. Como afirma o autor:

A ideia mais importante de todas essas comunidades, quer em termos históricos quer em termos teóricos, cujo alcance para o nosso desenvolvimento cultural só pode ficar perfeitamente claro num outro contexto, nós já fizemos aflorar em ligeiros traços: a *believers' Church* {igreja dos crentes}. Ou seja: a comunidade religiosa, isto é, a “Igreja visível” no linguajar usado pelas igrejas reformadas, deixou de ser apreendida como uma espécie de instituto de fideicomissos com fins supraterrâneos, uma *instituição* que abrangia necessariamente justos e injustos – seja para aumentar a glória de Deus (Igreja calvinista), seja para dispensar aos humanos os bens de salvação (Igrejas católica e luterana) –, e passou a ser vista exclusivamente como uma comunidade daqueles que se tornaram *pessoalmente crentes e regenerados*, e só destes: noutras palavras, não como uma “igreja”, mas como uma “seita” (WEBER, 2004, p. 131).

Essa nova inspiração sectária do protestantismo, acrescenta Weber, mostra o renascimento de uma pneumática do cristianismo primitivo (IBID., p. 132). O conhecimento da doutrina da igreja passa a ser questionado enquanto condição da graça, não sendo mais a condição da salvação. A ideia de uma iluminação interior sustentada pelas comunidades anabatistas inaugurava no protestantismo uma relação mais espiritual e menos eclesiástica com Deus.

A ideia de uma revelação continuada, concomitante com uma ascese e uma negação dos sacramentos, sustentava uma experiência religiosa da comunidade de regenerados em contraposição com o rígido estilo doutrinário do calvinismo. A organização sectária advinda com essa nova expressão religiosa enfatiza o papel da iluminação interior, fruto da ação direta do Espírito Santo nos corações regenerados.

Mas é a partir da análise das seitas nos Estados Unidos que Weber visualiza seu papel social e religioso naquela sociedade. Segundo o autor, pertencer a uma seita naquele contexto era o equivalente a um certificado de qualificação ética que funcionava como um testemunho de moralidade, ao passo que pertencer a uma igreja, que apenas resplandece sua graça sobre o justo e sobre o injusto, não era suficiente para atestar a integridade do indivíduo (WEBER, 2002, p. 5). Esse papel social da seita devia-se ao fato de que apenas os regenerados podiam participar do cotidiano de sua associação, tendo que se comportar de acordo com as normas estabelecidas pela comunidade religiosa. A igreja, pelo seu englobamento virtual, impõe apenas a obrigação do pertencimento sem se preocupar, obrigatoriamente, com os comportamentos individuais.

As seitas, nessa observação de Weber, reitera-se, funcionavam como uma certificação de honra pessoal e aprovação moral. Em período de pré-secularização, a natureza da confissão era suficiente para situar os indivíduos diante dos referenciais éticos amplamente aceitos. A lógica do pertencimento tinha como base comum a moralidade cristã preservada no novo mundo. Weber, assim como Tocqueville,¹ percebe que os Estados Unidos preservavam uma religiosidade civil peculiar que permeava todos os estratos sociais. O referencial ético do cristianismo, dentro do prisma protestante, molda a cultura estadunidense por meio de uma religiosidade arraigada no seio social, um espírito comum, responsável por orientar os laços sociais dentro de uma sociedade amplamente diversificada.²

¹ Para Tocqueville, mesmo os EUA tendo uma diversidade de seitas, percebe-se que elas convergem em um ponto comum (TOCQUEVILLE, 2010, p. 473): “(...) todas as seitas pregam a mesma moralidade m nome de Deus (all sects preach the same morality in the name of God)”. Ao lado dessa diversidade existe uma unidade cristã que Tocqueville reconhece como a primeira instituição política, condição de todas as outras.

² A observação de Weber sobre esse papel das seitas ilustra uma realidade comum na sociedade brasileira. Pertencer a uma igreja, no senso comum do termo, é parte importante da identificação religiosa nesse campo. Ser crente significa ser crente de alguma igreja. Pela ligação institucional, identifica-se o *ethos* que orienta o indivíduo. É possível ligar essa forma de identificação à origem das missões protestantes no Brasil. As denominações que chegam no Brasil trazem consigo a lógica denominacionalista estadunidense. Constatase, portanto, que a identificação do indivíduo com uma igreja específica reproduz essa característica. Lógica muito diferente da que ocorre com os católicos no Brasil, que têm como pressuposto a ligação a uma igreja universal.

O ambiente democrático que as seitas estão inseridas, como no caso dos Estados Unidos, estudado por Weber, permite que essas comunidades ofertem uma regeneração individual e ditem as regras da organização religiosa. O voluntarismo representa a possibilidade de escolha em um espaço de opções, sendo, pois, necessário, que o converso siga as normas estabelecidas caso opte por fazer parte do grupo em questão. A seita não coage e não tem o poder de obrigar. O que ela oferta é uma nova interpretação existencial e um novo significado religioso para as biografias individuais, além de propor uma ética alternativa. O vertiginoso crescimento sectário estadunidense ocorreu devido à situação democrática, principalmente após o avanço para o oeste (NIEBUHR, 1992). Na Europa, ao contrário, muitas seitas protestantes foram perseguidas e condenadas, já que a igreja não se separou rapidamente do Estado.

Do ponto de vista cultural, a relação entre seita e igreja para Weber deve ser vista sob o prisma de uma relação entre dominantes e dominados. A hierarquia cultural estabelecida determina que a classe dominante imponha a cultura dominante (CUCHE, 2002, p. 145). Essa relação assimétrica na sociedade de duas ofertas simbólicas concorrentes determina uma desigualdade social que dispõe a cultura de acordo com a origem de classe. As seitas, nessa ótica, tendem a ter afinidades com indivíduos de classes inferiores, o que Weber liga à assistência fraternal desse tipo de organização (WEBER, 1971, p. 243). A igreja termina por representar a classe dominante e, consequentemente, a cultura dominante que busca monopolizar o conteúdo simbólico e subjugar as seitas como heréticas ou simplesmente englobá-las (IBID., p. 211).

Para compreender, a partir de uma apropriação da teoria weberiana, como essas mudanças nas organizações religiosas ocorrem dentro de uma lógica interna de concorrência, Bourdieu enfatiza o conceito de trabalho religioso, afirmando que a relação entre seita e igreja deve ser vista a partir do esforço – trabalho – dos grupos na competição pelo monopólio religioso (BOURDIEU, 2009). Para tanto, ele utiliza a noção de mercado religioso e de capital religioso para compreender como as religiões realizam uma economia do sagrado, separando os leigos dos especialistas na gestão dos mecanismos simbólicos. Nessa ótica, para Bourdieu (2009, p. 58):

A igreja tende a impedir de maneira mais ou menos rigorosa a entrada no mercado de novas empresas de salvação, bem como a busca individual de salvação. Ademais, a igreja visa conquistar ou preservar um monopólio mais ou menos total de um capital de graça institucional ou sacramental (do qual é depositária, por delegação e que constitui um objeto de troca com os leigos e um instrumento de poder sobre os mesmos) pelo controle de acesso aos meios de produção e de distribuição dos bens de salvação (ou seja, assegurando

a manutenção da ordem no corpo de especialistas) e pela delegação ao corpo de sacerdotes (funcionários do culto intercambiáveis e, portanto, substituíveis do culto do ponto de vista do capital religioso) do monopólio da distribuição institucional ou sacramental e, ao mesmo tempo, de uma autoridade (ou uma graça) de função (ou de instrução).

A igreja é a instituição dominante que busca o monopólio dos bens de salvação. Ela sustenta uma administração burocrática, portanto, segue uma rotina racionalizada que assegura sua perpetuação, além de ser dogmática, ortodoxa e hierárquica. O trabalho religioso exercido pelo corpo de especialistas, os sacerdotes, treinados para administrar os bens de salvação e a economia da graça, objetiva manter a distância entre estes e os leigos, que são despossuídos do capital necessário para a gestão dos mesmos. A hierarquia típica da igreja deve ser vista como uma estrutura de controle desses bens. O dogma tem por função legitimar o arbitrário na forma de afirmações incontestáveis de fé. A igreja, nesse ponto, institui como verdade inquestionável e imutável certas crenças dadas como imanentes da fé revelada e, portanto, como naturais.

A seita, para Bourdieu, assim como também em Weber, é centralizada no carisma do profeta, empresário independente dos bens de salvação (IBID., p. 60). O seu papel é ofertar um novo tipo de bem de salvação, alternativo ao apresentado pela igreja, ampliando a concorrência no mercado religioso.³ A seita representa a concorrência direta da igreja. Segundo Bourdieu, o grupo sectário é movido:

Pela ambição que tem de satisfazer eles mesmos suas próprias necessidades religiosas sem a mediação ou intercessão da igreja, estão em condições de constatar a própria existência da igreja colocando em questão o monopólio dos instrumentos de salvação, estando obrigados a realizar a acumulação inicial do capital religioso pela conquista de uma autoridade sujeita às flutuações e às intermitências da relação conjuntural entre a oferta do serviço religioso e a demanda religiosa de uma categoria particular de leigos (IBID., p. 59).

Do ponto de vista simbólico, a seita representa os indivíduos reduzidos de capital cultural. São dotadas de um *habitus* de classe que busca na autonomia leiga da gestão dos bens de salvação a expressão de uma despossessão

³ É preciso considerar que a análise de Bourdieu sobre o campo religioso está ligada à situação das sociedades complexas e plurais bem como ao exemplo do laicismo francês (Cf. DIANTEILL, 2002).

típica das classes dominadas.⁴ A situação objetiva de classe que vivenciam, segundo Bourdieu, conduz a uma busca pelo sobrenatural capaz de legitimar sua condição subalterna. Transformam para tanto a necessidade em virtude e o arbitrário em vontade divina. Encontram na seita o refúgio religioso de uma cultura dominada e despossuída de capital necessário para prover sua satisfação religiosa a partir do discurso dominante da igreja.

O ponto de partida da perspectiva de Bourdieu é a sociologia da religião de Weber. Ambos reiteram que a relação entre a seita e a igreja deve ser vista sob o prisma de uma relação de competição. Em termos culturais, a hierarquia entre classes dominantes e dominadas reproduz-se no campo religioso a partir da concorrência entre a seita e a igreja, vistas como tipos de organizações em oposição que representam essas duas ordens de classes em disputa. A divisão entre leigos e especialistas é fundamental para a compreensão da lógica interna dessa competição. A cultura, nesse caso, está dentro de relações de poder que alocam os indivíduos de acordo com a recepção desigual de capital simbólico.

Também com base na teoria de Weber, Troeltsch designa como igreja o tipo de organização conservadora, condizente com a ordem secular, dominadora das massas e de caráter universal. As seitas, por outro lado, são formadas por grupos pequenos que aspiram à perfeição interior e que rejeitam a ordem secular ou simplesmente a toleram (TROELTSCH, 1992, p. 331). A igreja determina e estabiliza a ordem social, utilizando o Estado para gerir o todo social, sendo coalescente com as demandas das classes dominantes. Essa característica da igreja permite o controle dos meios de salvação ao assegurá-los a partir da ordem secular. A igreja é, portanto, a organização totalizante de caráter universal. A lógica é a da inclusão virtual. No entanto, a seita, conectada com as classes baixas, busca inicialmente a expressão de uma nova forma de fé pela lógica da inclusão prática. Em termos éticos, a lógica da igreja é de conformidade diante da ordem secular e da seita de rejeição do mundo.

Quanto à relação com o transcendente, a igreja consagra a ordem secular e a transforma em um meio e em uma preparação para a vida sobrenatural. Ou seja, a ordem secular é a condição da fé, enquanto a seita permite uma relação individual com o transcendente por meio da vida ascética e da negação do mundo (IBID., IBIDEM).

Esses dois tipos de organização também têm uma relação dupla com a cultura. A igreja, pela sua tendência universal e inclusão virtual, tende a consagrar a cultura e legitimá-la na medida em que os meios de salvação a englobam. A objetividade social da igreja permanece e se reforça mesmo

⁴ O conceito de *habitus* é correlativo ao conceito de cultura em Bourdieu (Cf. CUCHE, 2002, p. 170-171).

quando põe em xeque seu caráter universal e surge a necessidade do investimento em missões conversionistas. Essa base objetiva é a condição de sua universalização e do seu amálgama com a ordem secular e cultural. Como afirma Troeltsch:

Energias subjetivas jamais poderiam fluir outra vez dessa base objetiva, exercendo uma influência renovadora cujos resultados não coincidiriam com a base objetiva. Somente dessa forma foi possível ter uma igreja popular na íntegra e também foi por isso que a relativa aceitação que exigia, do mundo, do Estado, da sociedade e da cultura existente, não prejudicou o fundamento de sua ordem objetiva. A natureza divina da igreja ficou retida em sua base objetiva e deste centro brotaram as forças de renovação da sua vitalidade espiritual (IBID., p. 335; tradução do autor).⁵

A essência da igreja, ressalta em seguida o autor, é a sua característica objetividade institucional (IBID., p. 338). Tal fato diz respeito à sua objetividade e ao seu papel estruturante na sociedade. Todas as etapas da vida social são acompanhadas pelos sacramentos. Dentro da lógica da inclusão virtual, desde o nascimento os indivíduos pertencem à igreja. Como ressalta Serguy: “A graça é alcançada pela Igreja porque ela não se separa – ontologicamente – de seu chefe, a cabeça do corpo. Desde então, a vida nova prometida por Jesus como salvador alcança o indivíduo a partir da sua participação no corpo social da Igreja, corpo místico do Cristo glorioso” (SERGUY, 1980, p. 104).

A seita, por rejeitar, a partir de sua natureza cismática, a cultura, rejeita também os valores dominantes na sociedade e suas instituições representativas. A ascese sectária em Troeltsch apresenta uma dupla oposição: à sociedade global e à igreja (SERGUY, 1980, p. 114). Por meio de uma recapitulação do sagrado, as seitas propõem uma nova experiência religiosa interior e individualista, com vistas a uma radical ideia de amor (TROELTSCH, 1992, p. 341). A sua hostilidade em torno do mundo é explicada por essa nova revolução subjetiva. Os meios da graça perdem sua objetividade. Pode-se dizer, nessa perspectiva, que a seita é um tipo de organização contracultural que vê de forma negativa a vida secular.

⁵ No original: “From this objective basis subjective energies could ever flow forth afresh, exerting a renewing influence, but the objective basis did not coincide with these results. Only thus was possible to have a popular Church at all, and it was only thus that the relative acceptance of the world, the State, of Society, and of the existing culture, which this required, did no harm to the objective foundation. The Divine nature of the Church was retained in its objective basis, and from this centre there welled up continually fresh streams of vital spiritual force”.

Pensados como dois modelos de organização, esses dois tipos colocam a religião em uma via dupla com a cultura. A igreja pretende a conservação da ordem cultural enquanto a seita sua potencial transformação. Em Troeltsch, a relação com a cultura é vista principalmente por meio da dimensão ética das manifestações religiosas cristãs. As religiões determinam quais condutas são virtuosas ou reprováveis em face do *ethos* sagrado que orienta a forma e o conteúdo da vida terrena. No caso da igreja, a natureza divina da cultura justifica a imersão secular desse tipo de organização e sua coalescência com os valores dominantes. Não faz sentido falar da cultura como uma dimensão profana ou como dimensão do mal. Teologicamente, essa perspectiva cultural da igreja está ligada à lógica tomista de não separação entre cristianismo e natureza ou entre fé e razão.

Os valores dominantes em uma sociedade veem-se ameaçados pelo tipo seita que, apesar de sua tendência contracultural, carrega consigo um novo projeto valorativo. Por trás de todo individualismo e transformação religiosa interior encontra-se o germe da institucionalização.

Há outro tipo religioso que Troeltsch coloca além da seita e da igreja: o tipo místico. Marcado pela fé individual e mística, esse tipo interessa-se apenas pela iluminação interna, rejeitando toda forma de organização. O único batismo é o do interior, da regeneração íntima da alma, diferenciando-se da seita, pois não tem nenhuma necessidade de símbolos sagrados ou signos concretos.

Por conseguinte, é preciso apreender as seitas não como organizações estáticas, separadas da história, mas como organizações dinâmicas capazes de criar e de se modificar. É diante dessa perspectiva que Niebuhr analisa o papel das seitas protestantes em sua evolução social. A hipótese fixada pelo autor é de que as seitas na sucessão de gerações, tendem a fixar uma doutrina necessária para a existência a longo prazo do grupo, que por nascimento tendem a aderir compulsoriamente à comunidade, transformando a seita principalmente em uma denominação e talvez, posteriormente, em uma igreja (NIEBUHR, 1992, p. 20). Além disso as seitas são forçadas a uma abertura para o mundo, aproximando sua ética ao modelo moral próprio da igreja.

A diferença entre a seita e a igreja para o autor sintetiza-se na seguinte passagem:

A igreja alia-se aos interesses nacionais, econômicos e culturais. Acomoda sua ética a ética da civilização. A seita se apegue com tenacidade a sua interpretação da ética cristã e prefere o isolamento a concessões. Às vezes participa do governo, às vezes rejeita a guerra, às vezes procura romper tanto quanto possível os vínculos com a vida comum da indústria e da cultura (IBID., p. 19-20).

Assim como em Troeltsch, a questão ética é essencial para a compreensão das organizações religiosas com a cultura. A atitude diante do mundo, seja de negação ou de aceitação, comporta os limites comportamentais das organizações que estão ligados às doutrinas eclesiais no caso da igreja ou às revelações do profeta, no caso da seita. Os modos de agir, que no esforço de legitimação pelos grupos são direcionados a um cosmos determinante, dispõem essas duas organizações a relações distintas diante da ordem secular. A questão comportamental diz respeito à conduta aceitável ou abominável em relação ao mundo, o que aloca em atitudes distintas a seita e a igreja, revelando que o problema em torno da cultura, nessa ótica, parte de um problema de orientação ética.

A temporalidade, à qual essa ética está sujeita, condiciona suas determinações em relação ao mundo. Se no momento embrionário a seita apresenta muito mais as características de um movimento fluido e espontâneo do que de uma instituição, a tendência posterior é que tenha uma abertura ao mundo, fixando doutrinas e criando um sistema educacional capaz de assegurar a permanência do grupo. Mehl reitera que a dificuldade que a experiência sectária tem para se manter a longo prazo como tal advém do fato de que não se pode fugir das tradições (MEHL, 1970, p. 226). Apesar de todo o esforço de negação de uma tradição, a seita, ou a anti-igreja, como designa Mehl (IBID., p. 239), precisa lidar com a questão geracional. Manter uma estrutura sectária apoiada em seu entusiasmo inicial é uma tarefa difícil, já que a permanência do grupo se vê ameaçada com a morte de suas lideranças. Portanto, a seita termina por ser uma igreja que deseja começar do zero.

Em Niebuhr, é preciso enfatizar outro elemento de análise que o autor destaca: a denominação. O conceito de denominação difere do conceito de seita e de igreja. Segundo Tinaz (2005, p. 70), a denominação tem uma ética da coexistência com outros grupos, não é universalista e tem uma relação com o mundo mais relaxada. Obviamente, esse tipo de organização deve ser visto dentro do contexto estadunidense de liberdade religiosa e individualismo. As denominações crescem em um terreno democrático, porém, dividido culturalmente. Pela sua capacidade de adaptação às demandas socioculturais, o denominacionalismo representa a acomodação do cristianismo ao sistema de castas da sociedade humana (NIEBUHR, 1992, p. 20).

A seita historicamente representa os deserdados que aspiram a um novo sentido existencial que preencha os seus anseios sociais. Carregam nesse sentido o germe revolucionário que Niebuhr relaciona com as revoluções socialistas do século XIX.⁶ As classes inferiores moveram as revoluções re-

⁶ O anabatismo, o quaquerismo, os lolardos e a revolta valdense, para Niebuhr (IBID., p. 51-52) aproximam-se em sua essência das revoluções socialistas de 1848 e anos subsequentes. A diferença básica é a secularização da revolta dos pobres, resultante principalmente da falta de idealismo social das igrejas da época.

ligiosas por almejavam uma igreja que suprisse suas necessidades religiosas, lutando contra a igreja instituída, culta e abstrata. Uma igreja que valorizasse a fé espontânea, inculta, e que se prestasse a aplicar uma ética do evangelho aos realmente oprimidos. Uma igreja voltada para as necessidades práticas e representantes da verdadeira solidariedade baseada no amor, sem divisionismo e opressão. Tal ideal foi típico das primeiras seitas do protestantismo, advindas com as limitações do projeto da Reforma.

Culturalmente, o projeto revolucionário das igrejas dos deserdados carregava consigo uma mudança valorativa da sociedade. Essa nova ética seria a realização cultural de uma fé baseada na fraternidade e no amor ensinado por Cristo. As seitas, pois, tendem a perder essa essência revolucionária na medida em que transformam-se em denominações que representam uma classe média emergente com valores individualistas, cuja radicalidade reduz-se unicamente ao caráter filantrópico.⁷

Exposta de modo sintético, a fundamentação teórica dos conceitos de seita e de igreja, utilizados por Souza, objetiva-se em seguida elucidar as limitações desse uso conceitual e suas alternativas interpretativas. Trata-se de averiguar suas incongruências com as idiossincrasias do campo religioso brasileiro e latino-americano, além de trazer à tona certo debate levantado em torno dessas tipologias ao longo do século XX, mais especificamente no contexto que antecede a publicação da obra de Souza. Reitera-se que a intenção doravante proposta é averiguar as consequências culturais para essa tipologia aplicada pela autora, apresentando suas virtudes e limitações para o problema proposto.

Objecções teóricas

As transformações que ocorreram nas sociedades ocidentais, ao longo do século XX, destacando aqui as mudanças de ordem religiosa, colocam em uma nova disposição a relação seita-igreja. As definições clássicas para essas tipologias, como elaboradas por Weber, Troeltsch e complementarmente por Niebuhr, têm sido redefinidas por pesquisadores posteriores, ao observarem a mudança de contexto em que essas organizações estão inseridas. Surge o problema de explicar as seitas em uma nova etapa da sociedade, bem diferente da Europa pós-Reforma. Objetiva-se, diante dessa ótica, localizar um debate em torno dessa tipologia, dando ênfase à discussão em torno do conceito de seita, para o qual o gradiente de Souza pesa as manifestações pentecostais de primeira onda no Brasil. De forma heurística, destaca-se adiante uma li-

⁷ Niebuhr (IBID., p. 50) vê o metodismo como o movimento responsável por sintetizar as novas aspirações das classes emergentes. Transformou-se em uma igreja de classe média com apelo aos pobres, mas sem um projeto revolucionário como o de seus antecessores.

teratura contemporânea à publicação de sua obra aqui analisada, que permite visualizar certos direcionamentos teóricos em torno do problema.

Tomando como ponto de partida a reflexão de Berger sobre o estudo do sectarismo, enfatiza-se sua afirmação de que a moderna questão das seitas não pode ser reduzida ao espaço religioso exclusivamente, já que também podemos observá-la na cena política, na arte e na literatura por exemplo (BERGER, 1954, p. 367). No entanto, a definição de seita tem sido realizada e aplicada até então para a compreensão das mutações da esfera religiosa, principalmente cristãs. O esforço inicial dessa definição feito por Weber exemplifica bem essa percepção, já que autor estudou as seitas anglo-saxãs, especialmente no que diz respeito ao desenvolvimento de uma ética puritana, conceitualizando o tipo seita tendo em vista essa manifestação religiosa em seu contexto específico. Berger salienta que o problema de Weber foi ter selecionado elementos históricos para realizar uma definição universal (IBID., p. 370). Em outros termos, a definição de Weber é acidental para o fenômeno em questão (IBID., p. 371). Sua principal virtude é a percepção da ideia de rotinização, como sublinha Berger:

(...) A contribuição mais valiosa de Weber não é sua definição de seita, mas a descoberta de um processo de “rotinização” em seu desenvolvimento. A validade deste conceito surge como inquestionável e de fundamental importância na compreensão do sectarismo⁸ (IBID., IBIDEM).

Em Troeltsch, acrescenta ainda Berger, o problema toma uma direção semelhante, já que sua classificação é uma adaptação da definição weberiana. A diferença essencial e mais questionável é que para ele as seitas protestantes podem ser diferenciadas em termos de graça e regra (*law*).⁹ A igreja seria caracterizada, nessa ótica, como a organização que administra a graça sobre as massas e as seitas como comunidades santificadas com regimento próprio e apartadas do mundo (IBID., IBIDEM).

Como proposta alternativa para a compreensão do sectarismo e representando um espírito relativista, Berger sugere que o que deve guiar as definições de seita e igreja são os fenômenos internos às religiões e não certos acidentes da estrutura social (IBID., p. 374). A análise histórica em sua pretensão

⁸ No original: “Weber’s most valuable contribution is not his definition of the sect but his discovery of the process of “routinization” in the development of the sect. The validity of this concept appears inquestionable, and of fundamental importance in understanding sectarism”.

⁹ É preciso traduzir *law* não apenas como lei, no sentido positivo do termo, mas como comunidade de sentido regida por normas valorativas próprias.

universalista precisa encontrar elementos mais abrangentes que representem a essência do fenômeno sectário e possa ser usado heurísticamente na compreensão desse tipo de organização. A explicação oferecida tem como mote central a questão pneumática, em que as seitas teriam um espírito presente e as igrejas um espírito remoto (IBID., IBIDEM).¹⁰ Por “espírito” Berger o entende como objeto numinoso, no sentido dado por Otto (1992). Mas esse mesmo objeto pode ser organizado em termos geográficos, mostrando que o sagrado pode se manifestar em determinados espaços específicos. O grupo sectário determina o espaço onde o espírito se manifesta, diferentemente da igreja que não limita o espaço de manifestação do sagrado. Infere-se, pois, a presença de um território sagrado que condiciona a existência da seita. Tal território não deve ser visto apenas como um espaço físico, mas também simbólico, por exemplo, a presença do grupo reunido que fecha um círculo interativo. Por essa lógica, o objeto numinoso na seita fica circunscrito à interação do grupo, explicando seu caráter exclusivista e distante do mundo. A seita, portanto, tem um sistema de significação e uma geografia própria que a diferencia da igreja. Em termos causais, a compreensão da pneumática é a responsável por distinguir ambas. No caso da seita, ainda é possível realizar subdivisões.

As seitas para Berger podem ser classificadas em três tipos a partir de sua atitude face ao mundo e do seu motivo religioso.¹¹ Basicamente, dividem-se em seitas entusiásticas, seitas proféticas e seitas gnósticas. A ideia é procurar na relação entre causa e efeito, neste caso entre motivo e atitude, a verdadeira identidade sectária. As motivações são históricas, bem como o significado das atitudes. Tal tipologia é uma alternativa metodológica para uma classificação menos problemática do sectarismo que Berger encontra em Weber e em Troeltsch. Por ser mais relativista, a questão cultural passa a ser mais instrumento que o pesquisador deve levar em conta já que a significação das seitas é histórica.

Com o objetivo de classificar as seitas e compreender a dinâmica de sua gênese dentro da constelação de valores que estão imersas, Wilson, em uma primeira análise (1959, p. 5), sugere sua divisão em quatro subtipos: seitas conversionistas, seitas adventistas, seitas introversionistas ou pietistas

¹⁰ Definição muito próxima da que foi feita por Durkheim entre religiões quentes e religiões frias. Corten menciona que sob esse prisma durkheimiano a institucionalização da experiência religiosa, como ocorre na passagem de seita para igreja, é uma resposta da emoção à rigidez dogmática dominante. Neste caso, da experiência “quente” sobre a experiência “fria” (Cf. CORTEN, 1996, p. 164-165).

¹¹ O conceito de motivo religioso é tomado da escola sueca de teologia, que afirma que o padrão ou a forma de experiência religiosa pode ser traçado no desenvolvimento histórico (Cf. IBID., p. 378).

e seitas gnósticas, buscando uma classificação mais precisa que a de Berger. Essa divisão também rompe com a ideia de que todas as seitas apresentam sempre as mesmas características em comum, quando, na verdade, podem ser bem diferentes entre si, principalmente no que se refere às suas relações com o mundo. Ressalva-se que sua classificação é feita para a compreensão do cristianismo ocidental.

As seitas convercionistas são caracterizadas no cristianismo contemporâneo pelo pentecostalismo e pelo fundamentalismo. A interpretação literal da Bíblia é utilizada como único guia de conduta para a salvação. Dá-se extrema ênfase à noção de culpa e à necessidade de redenção e expiação contínua. A aceitação de novos membros ocorre pela redenção do converso e pela aprovação de sua regeneração. São avessos à modernidade e rejeitam os valores culturais e o aprendizado clerical (IBID., p. 5-6). As seitas adventistas dão forte ênfase à escatologia, valorizando principalmente a interpretação dos livros proféticos. A aceitação no grupo ocorre pela aceitação doutrinária. Rejeitam os valores do mundo e esperam a sua queda (IBID., p. 6). Mais fluidas em termos de classificação são as seitas introversionistas ou pietistas, já que dão forte ênfase à ação do Espírito Santo, dando menos ênfase aos valores doutrinários. Acreditam em uma iluminação própria e utilizam a Bíblia como fator de inspiração, com menos literalidade que as seitas conversionistas e adventistas. Seus membros são considerados eleitos e a escatologia tem pouco significado, além de não realizarem evangelismo. Há uma fuga do mundo e uma indiferença em relação a outros movimentos religiosos. Por fim, as seitas gnósticas têm uma especificidade própria por enfatizarem a prática esotérica, oferecendo um novo ensinamento da prática cristã. Aceitam a Bíblia de forma alegórica e como complementar de sua *gnosis*, em que Cristo é um exemplo da verdade, mais do que um Salvador. Aceitam explicações científicas, psicológicas e antropológicas em sua doutrina, utilizando a *gnosis* no dia a dia para a autorrealização, bem-estar material, saúde e felicidade (IBID., p. 7). A aceitação no grupo não exige pré-requisitos, mas o neófito passa por um aprendizado e é instruído de acordo com os valores da seita. Aceitam a cultura da sociedade que as circunscrevem e não rejeitam o conhecimento secular. Em outros termos, o gnóstico não sai do mundo e não segue uma ascese como nas outras seitas.

Em um texto posterior, Wilson (1962) acrescenta três outros tipos de seitas: seitas reformistas, utópicas e taumatúrgicas. As primeiras, menos comuns que as outras, são engajadas e aceitam um lugar no mundo sem serem do mundo. Têm como principal exemplo os quakers. As seitas utópicas são as mais complexas e buscam reconstruir o mundo em torno de uma reorganização comunitária. Os cristãos socialistas são o maior exemplo. Já as seitas

taumatúrgicas insistem sobre a possibilidade de os homens conhecerem de forma experimental a ação extraordinária do sobrenatural em suas vidas. Procuram vantagens imediatas no presente e são mais individualísticas no sentido instrumental. Em termos práticos, as seitas taumatúrgicas correspondem ao que, no Brasil, é chamado de o movimento neopentecostal.

Essa classificação de Wilson parte do princípio de que as seitas não são monolíticas. A relação que estabelecem com o mundo secular define a sua identidade doutrinária e ética. Conhecer a natureza do surgimento da seita permite compreender sua motivação inicial e seu projeto valorativo que, com a compreensão contextual do entorno, sugerem sua função e papel social. Neste caso, as seitas selecionam a forma como participam do mundo, estabelecendo uma identidade própria a partir de uma distinção necessária entre o grupo e os outros. Wilson (1959, p. 11) destaca que esse processo de distinção pode ocorrer por isolamento ou insulação, sendo que esta diz respeito a um afastamento mais ético e aquela a um afastamento espacial e, portanto, geográfico.

As seitas, portanto, não sustentariam uma atitude única em relação ao mundo. Há, na verdade, uma gradação em sua relação com a esfera secular ou com a cultura do entorno. Sem uma averiguação da especificidade de cada grupo sectário no que diz respeito à sua natureza exclusiva, não é possível uma compreensão da sua identidade. Essa tensão em relação ao mundo é o que impele as seitas à mudanças tanto internas quanto externas, que devem ser vistas como uma reestruturação organizacional e eclesial, que é o primeiro passo para se transformar em denominação.

Outra crítica ao modelo classificatório clássico de seita e igreja é feita por Johnson (1962), que pondera que a tipologia de Troeltsch foi baseada no modelo europeu a partir da observação das igrejas estabelecidas e dos grupos sectários hussitas e anabatistas. Como pontua Tinaz, “a dicotomia de Troeltsch é feita para um grupo específico” (TINAZ, 2008, p. 66). Além disso, Troeltsch colocou muitos elementos na sua tipologia e não percebeu que muitos desses elementos variam de forma muito independente um dos outros (IBID., p. 541). Johnson salienta que em Weber, por outro lado, a análise das seitas tem uma referência mais aguçada a partir do conceito de carisma, como também afirma Berger. A dimensão ética colocada por Weber, que divide os profetas em dois, a saber, o profeta exemplar e o ético, sendo que este é típico do ocidente, infere que o problema das seitas é um problema de relação com o meio. Insistindo nessa tese, Johnson propõe que tanto a seita quanto a igreja sejam analisadas a partir de sua relação com o entorno (IBID., p. 542). Neste caso – o autor não salienta esse ponto – a relação estabelecida entre o tipo de organização e o meio deve ser vista como um problema comunicacional.

A proposta de Johnson (IBID., p. 543) para a análise das seitas é a seguinte: primeiro, é preciso focar que a classificação de um grupo não dependerá somente das qualidades intrínsecas ao grupo, mas na natureza de sua relação com o meio. Segundo, é preciso traçar uma linha distintiva em torno da aceitação total e da negação, tendo em vista um intervalo matemático. Logo após, uma comparação deve ser realizada entre o grupo e essa linha traçada. É preciso considerar que a relação estabelecida com o mundo tem características eletivas, havendo uma gradação comunicacional em relação ao mundo. As seitas não se comportam da mesma forma em relação ao entorno, como propõe a definição clássica, mas selecionam historicamente a forma dessa relação.

A dimensão ideológica do sectarismo

À parte da discussão teórica em torno da definição de seita e de igreja e de suas classificações, chama-se a atenção para outra dimensão em torno do problema: sua dimensão ideológica. Trata-se de perceber que por trás de um debate científico existe a influência de uma visão de mundo arraigada em torno do fenômeno capaz de sobrepujar as análises objetivas. Por ideologia entende-se, a partir da proposta de Thompson (1990, p. 76), fenômenos simbólicos significativos que em circunstâncias sócio-históricas específicas estabelecem e sustentam relações de dominação. Existe uma idiossincrasia própria na classificação das seitas que é fruto do desenvolvimento histórico e político do cristianismo no ocidente.

Assim pontua Mehl:

O termo “seita” e especialmente o seu adjetivo relativo “sectário” têm uma conotação pejorativa em sua opinião e em seu uso popular. A Cristandade, em sua preocupação universalista, apesar de suas divisões confessionais, sempre considerou a seita como uma das ameaças mais perigosas para a igreja. Consequentemente, a seita é vista como algo negativo. O resultado disso é que quando uma divisão surge na igreja, os separatistas são considerados sectários por aqueles que mantêm a continuidade da tradição eclesiástica (MEHL, 1970, p. 221; tradução do autor).¹²

¹² No original: “The term “sect” and especially its related adjective “sectarian” have a pejorative connotation in popular usage and opinion. Christendom, in its concern for universality and despite its confessional divisions, has always considered the sect to be one of the gravest dangers facing the church. Consequently, the sect is regarded as something bad. The result of this is that when a division arises in the church, those who separate themselves are considered as sectarians by those who maintain the continuity of the ecclesiastical tradition”.

Após a Reforma protestante, a Igreja Católica Romana designou como seita as igrejas surgidas desse cisma. No curso do desenvolvimento histórico, essa designação, dada assimetricamente, ganha uma qualificação negativa e pejorativa. Sabe-se, no entanto, que a intenção inicial da Reforma iniciada por Lutero não era um rompimento,¹³ uma separação cismática, que no andamento da situação de protesto resultou em um rompimento unilateral – o que é muito comum nas chamadas seitas (IBID., p. 222). Mesmo rejeitando o selo de sectário, tal designação, pela sua imposição assimétrica, representa a imposição de uma ideologia dominante. Portanto, o termo “seita” tem uma conotação ideológica em sua natureza.

A designação de um grupo como sectário parte do exterior. A autoidentificação como seita não é uma realidade para as organizações que surgem diante de um cisma com a igreja dominante. Ao contrário, o novo grupo religioso costuma identificar-se como uma nova igreja, ressaltando o que Mehl já havia sublinhado, de que a seita é uma igreja que deseja começar do zero (IBID., p. 239). Neste caso, o reconhecimento negativo imputado marginaliza simbolicamente o grupo em questão. Ser sectário, destarte, evidencia ideologicamente uma relação política no campo simbólico no que se refere à ameaça do monopólio dos bens de salvação. O grupo dominante sente-se ameaçado pelo grupo dominado, no caso, a igreja sente-se ameaçada pela seita. Como a igreja tende a representar a sociedade como realidade objetiva, sendo coalescente com as demandas de tal sistema, a conjuração em torno dos grupos minoritários cismáticos costuma refletir na maioria da população, virtualmente englobada pela igreja. As instituições religiosas dominantes têm um papel decisivo na história negativa desse conceito, reproduzindo uma ideologia dominante e impondo assimetricamente uma classificação pejorativa.

Tal foi o caso do contexto religioso latino-americano. A invasão das seitas era uma notícia comum a partir do visível crescimento do pentecostalismo nesse continente. Stoll, por exemplo, salienta que:

Quando jornalistas, políticos e autoridades Católicas advertem sobre o perigo da invasão das seitas, tendem a acusar os novos grupos de fanatismo, exonerando os oponentes da responsabilidade pelo mais recente golpe e estigmatizando todos os tipos de evangélicos (STOLL, 1990, p. 5-6).¹⁴

¹³ Koselleck pondera ao elucidar a gênese do conceito de “Reforma” que “Quanto ao conteúdo, a Reforma se referia à mensagem da Sagrada Escritura, que teria sido restaurada em sua pureza, sem que só por isso se tivesse iniciado uma nova época histórica (KOSELLECK, 2006, p. 272). Ou seja, em sua raiz significativa o conceito de Reforma não carrega consigo uma proposta cismática.

¹⁴ No original: “When journalists, politicians, and Catholic authorities issue warnings against the invasion of the sects, they trend to be accusing new groups of fanaticism, exonerating opponents from responsibility for the latest headbashing, and stigmatizing evangelicals across the board”.

O estigma sectário transcende o espaço religioso e circula a esfera pública. A Igreja Católica Romana na América Latina, base da nossa sociedade civil, foi a principal responsável pelo uso ideológico do conceito de seita no continente. No Brasil, por exemplo, o CONIC (Conselho Nacional de Igrejas Cristãs) na década de 80 encomendou uma pesquisa para tentar compreender o “problema das seitas”. O pressuposto que guiou tal esforço era de que as seitas eram um problema a ser enfrentado pelas igrejas históricas. Preocupação da mesma natureza teve o CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação), a CNBB e o CELAM (Conselho Episcopal Latino-Americano). Conforme indica Landim, ao analisar os documentos dessas pesquisas, as posições das Igrejas Históricas são convergentes no que tange às tendências ideológicas em jogo (LANDIM, 1989, p. 15). No centro da categoria “seitas” encontram-se as manifestações pentecostais, alvo principal da preocupação. Em relação ao uso do conceito realizado pelas entidades, Landim pontua: “A oposição ‘seita’-‘igreja’ retraduz-se na oposição ‘seita’-‘cristão’ e ‘seita’-‘religião’. No limite, retira-se a esses grupos e manifestações o caráter da religião” (IBID., p. 16). “As ‘seitas’ seriam verdadeiros ‘cavalos de Tróia’, promovendo ‘infiltrações, em nome do evangelho” (IBID., IBIDEM), acrescenta a autora. A preocupação em torno da invasão das “seitas”, corrobora Freston, é sintomático da perda da hegemonia católica (FRESTON, 1993, p. 12-14).

O pressuposto da pesquisa torna a “seita” uma falsa religião. A preocupação das Igrejas Históricas deve ser vista como a reprodução de um estigma dado assimetricamente pelos grupos religiosos dominantes. Cria-se um pseudoproblema, fruto de um etnocentrismo um tanto primário que tem sentido apenas no plano pastoral, mas que não ajuda a compreender o campo das religiões (LANDIM, 1989, p. 20).

A falta de rigor teórico na definição de seita é vista por Abumanssur como um problema também político, já que “o direito de anatematização está democraticamente distribuído entre os diferentes grupos religiosos” (ABUMANSUR, 1989, p. 26). Ou seja, quem pode classificar quem? Quais padrões podem ser usados para classificar um grupo religioso do ponto de vista pastoral? Coloca-se de antemão um problema também ecumênico.

Bittencourt Filho também pontua que do ponto de vista pastoral é difícil fugir de um juízo de valor nessas classificações. Em termos práticos, há de se considerar que as seitas não deixam de ser um problema para as igrejas históricas, já que estas precisam dividir o mesmo campo religioso com aquelas, principalmente com o chamado pentecostalismo autônomo. Mas em um contexto de crises das Igrejas Históricas, o campo de ação encontra-se limitado. Por isso, pontua o autor:

Os pastores têm função de guias, de orientadores do povo na prática, no dia-a-dia, por mais que nós tentemos ser científicos e respeitosos, a “barra está pesada” e na base da competição religiosa e ideológica. Então não esperem vocês que os pastores sejam muito “bonzinhos” com as “seitas”, porque na hora H eles vão atacar mesmo, porque é hora de defender o seu “rebanho” (BITTENCOURT FILHO, 1989, p. 32).

Percebe-se que a questão das seitas deve ser vista não apenas como um problema classificatório e científico, mas também ideológico. Estão imbricadas questões de ordem formal e valorativa que determinam o uso do conceito. A dimensão ideológica deve ser vista como uma tentativa de mobilização do significado pelos grupos religiosos dominantes. Neste caso, essa mobilização está ligada à posição que principalmente a Igreja Católica galgou na formação do campo religioso brasileiro e latino-americano. A classificação negativa das seitas representa uma tentativa de manipulação cultural que busca sustentar a interpretação de um sentido, utilizando para tanto uma posição privilegiada historicamente que busca reproduzir.

Pondera-se, pois, que o conceito de seita carrega uma dimensão ideológica inerente ao seu significado. Mesmo após todo o esforço científico para purificar desse conceito, seu uso não se reduziu à academia, sendo utilizado também pelos grupos religiosos para a disputa simbólica dentro do campo religioso. Grupos religiosos dominantes sectarizam os grupos subalternos na intenção de mobilizar um sentido, já em evidência e não tido mais como natural pelos grupos dissidentes. Portanto, não é possível negligenciar que as “seitas” também são construídas, enquanto categoria, a partir de um ponto de vista valorativo normalmente negativo. De um ponto de vista relativista, grupos religiosos classificados como seitas, principalmente de natureza cristã, reconhecem-se como igrejas, mostrando que a taxonomia dominante não faz sentido para os mesmos. Não traduz a identidade do grupo que não se vê como marginal, espúrio e ilegítimo.

O gradiente seita-igreja diante do contexto cultural-religioso brasileiro

Exposta a fundamentação teórica da tipologia seita-igreja adotada por Souza, considerada aqui como paradigma inicial da relação do pentecostalismo com a cultura brasileira, cabe em seguida a apreciação do problema diante do contexto cultural-religioso em que é aplicada essa classificação. A hipótese mencionada é que esse gradiente acopla o pentecostalismo, principalmente o de primeira onda, em uma atitude negativa face à cultura. Sabe-se que essa modalidade de atitude era uma das características desse primeiro pentecos-

talismo que, influenciado diretamente pelos movimentos de santidade estadunidenses, estabelecem uma dinâmica própria da negação cultural-religiosa. Essa atitude, nessa ótica, não deve ser vista de forma normativa, já que são históricas. Dessa lógica, não se pode deduzir que os grupos pentecostais em evidência são incompatíveis com a cultura brasileira no sentido de uma incomensurabilidade de *ethos*.

Na perspectiva de Souza, A AD e a CCB são as principais representantes do polo “seita” (SOUZA, 1969, p. 81-82). No entanto, a partir do referencial teórico da autora, as características ideais dessa dicotomia não permitem uma alocação definitiva em nenhum extremo desse gradiente. Surge, pois, um problema metodológico em que as manifestações religiosas estudadas apresentam ao mesmo tempo características de igreja e de seita. Um exemplo típico é a burocratização das instituições religiosas, fenômeno próprio do tipo igreja, que aparece também no pentecostalismo. Também a prática proselitista, que não é comum na CCB, é considerada uma característica típica do sectarismo (CAMARGO, 1973, p. 150).

Ainda é preciso aludir para uma ponderação sobre o conceito de seita proposta por Parker (2000) ao estudar sua aplicação na América Latina. Segundo Parker, há uma tendência para interpretar a diversidade religiosa como “o avanço das seitas” (IBID., p. 78), como pôde ser visto a partir do esforço das organizações paraeclesiásticas como o CONIC, o CELAM e a CNBB. O primeiro problema, aponta Parker, é que o novo panorama religioso moderno não permite mais identificar a religião com a igreja, como faz Durkheim, mostrando que a terminologia clássica tem se tornado insuficiente para compreender a complexidade dos fenômenos atuais. A díade mais forte na América Latina, acrescenta, “não foi a da igreja-seita, mas da igreja oficial-religião popular” (IBID., p. 86).

Nas palavras de Parker:

Na situação da nossa cultura em processo de modernização hoje, onde se pode falar de um “pós-modernismo subdesenvolvido”, o individualismo e o comunitarismo coexistem, bem como tendências ao racionalismo, ao instrumental e pragmático, e ao substantivo e simbólico. Portanto, as categorias para análise da religião devem ser muito mais compreensivas e simpáticas que analíticas e segmentárias (IBID., p. 91).

O gradiente seita-igreja, ao basear-se na dicotomia clássica de seus elementos constitutivos, apresenta limitações visíveis quando transplantado para o contexto religioso e cultural brasileiro. A ideia de um gradiente ameniza de certa forma tais limitações ao considerar a existência de um meio-termo

classificatório que evita o julgamento precoce do pentecostalismo como movimento sectário. Como Parker salienta, o contexto latino-americano – e também brasileiro – é marcado por um amálgama entre a tradição e a modernidade, entre o formal e o informal, capaz de relativizar teorias clássicas sobre o fenômeno religioso.

A negação cultural-religiosa do pentecostalismo de primeira onda é absorvido academicamente por Souza como um fenômeno típico da seita. A lógica sectária de negação do mundo e de afastamento da ordem secular é o que marca sua relação negativa com a cultura. As “seitas”, nessa ótica, nunca são vistas como “sinal de saúde no corpo social”, mas sempre como cumprindo funções patológicas como uma resposta à anomia ou como resultado da deficiência das pastorais (FRESTON, 1993, p. 14).

Conclusão

A definição clássica de seita destaca sua relação com a cultura do entorno como negativa. A seita tenderia a ser sempre contracultural, ascética, afastada do mundo e refutadora dos valores seculares. Em termos culturais, representa a cultura das classes subalternas e dominadas, ou seja, as seitas representam os pobres que encontram na nova comunidade emocional um novo sentido existencial. Em termos ideológicos, o “termo” seita aparece como estigmatizador de grupos religiosos dissidentes, cumprindo uma função manipuladora da cultura.

Essa visão monista do tipo seita já havia sido superada em termos científicos por outros autores como Wilson (1959; 1962), Berger (1954) e Johnson (1962) que procuram subdividir os tipos de seita. A relação da seita com o mundo determina sua identidade, não apresentando, pois, as mesmas características entre si. Além do mais, como indaga Campos (2004, p. 123) ao comentar sobre essa tipologia, “em que lugar da fronteira cruza a linha que deveria separar ‘seita’ de ‘igreja?’” O conceito de denominação, que surge como um meio- termo entre a seita e a igreja na forma como é descrito por Niebuhr, não é explorado por Souza. Talvez pudesse aparecer como uma alternativa mais viável para a interpretação do pentecostalismo brasileiro por conta de suas raízes estadunidenses. A denominação pode continuar negando o mundo, porém concentra uma potência acomodadora em relação à cultura.

Por outro lado, como salienta Pierucci, “o conceito de seita de Weber é o que há de mais moderno em matéria de organização de um grupo” (PIERRUCCI, 2004, p. 21). Tal afirmação diz respeito à adesão voluntária e livre a um grupo religioso que somente é possível nas sociedades em que a “igreja” está perdendo sua força de gestão do todo social, resultado de um processo de secularização em vigência. As seitas seriam, portanto, uma resposta à sociedade secularizada.

Souza, portanto, segue a linha analítica de Cândido Procópio Camargo, seu orientador, reproduzindo um paradigma com base na sociologia da religião alemã, que continua ecoando em análises do campo religioso brasileiro. Mais especificamente, o paradigma sectário engloba o paradigma da modernidade e da secularização remetidos a Weber. Souza, no entanto, sem dúvida inova ao aplicar a interpretação de Troeltsch da tipologia weberiana de seita e de igreja ao arranjo pentecostal brasileiro, apesar de fazer uma leitura acrítica e instrumental do autor.

Ao alocar a CCB e a AD no polo seita, Souza estabelece uma relação negativa dessas “igrejas” com a cultura. A visão “sectária” implica, na perspectiva clássica da tipologia, uma negação do mundo. Observou-se que essa atitude de rejeição radical da cultura foi uma das atitudes do pentecostalismo de primeira onda, mas não exclusiva. Tal atitude, em graus diferentes, acompanha todo o desenvolvimento do campo pentecostal ao longo das décadas, sendo ainda um comportamento atual de muitos grupos dessa manifestação religiosa. Ademais, Souza não considera os sincretismos típicos do nosso campo religioso e, portanto, não considera uma relação de apropriação da cultura. Subestima, pois, o papel assimilador do pentecostalismo, seu caráter aculturador, mas também enculturador, já que nas trocas culturais negação e assimilação são lados da mesma moeda.

Referências

- ABUMANSSUR, E. S. “Quem são os outros?” In: LANDIM, Leilah (Org.). **Sinais dos tempos: igrejas e seitas no Brasil**. Rio de Janeiro, RJ: ISER, 1989.
- BERGER, P. The sociological study of sectarism. **Social Research**, v. 21 n. 4, p. 367-385, 1954.
- BITTENCOURT FILHO, J. As seitas no contexto do protestantismo histórico. In: LANDIM, Leilah (Org.). **Sinais dos tempos: igrejas e seitas no Brasil**. Rio de Janeiro, ISER, 1989.
- BLUMHOFER, E. W. **Restoring the Faith: The Assemblies of God, Pentecostalism, and American Culture**. Illinois: University of Illinois Press, 1993.
- BOURDIEU, P. A economia das trocas simbólicas, 6. ed. São Paulo, SP: Perspectiva, 2009.
- CAMARGO, C. P. F. Católicos, Protestantes, Espíritas. Petrópolis, RJ: Vozes, 1973.
- _____. **Kardecismo e umbanda**. São Paulo: Editora livraria Pioneira, 1961.
- CAMPOS, L. S. Protestantismo brasileiro e mudança social. In: SOUZA, B. M.; MARTINO, L. M. S. (Orgs.). **Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil**. São Paulo, SP: Paulus, 2004.
- CESAR, W. **Para uma sociologia do protestantismo brasileiro**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1973.
- CORTEN, A. **Os pobres e o Espírito Santo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

- CUCHE, D. A noção de cultura nas Ciências Sociais, 2. ed. Bauru, SP: EDUSC, 2002.
- DIANTEILL, E. Pierre Bourdieu et la religion. Synthèse critique d'une synthèse critique. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, v. 118, p. 5-19, 2002.
- FRESTON, P. Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment, 1993. 303s. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas. Campinas, São Paulo.
- HOLLENWEGER, W. El Pentecostalismo: historia y doctrinas. Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1976.
- JOHNSON, B. On Church and Sect. *American Sociological Review*, v. 4, n. 28, p. 539-549, 1961.
- KOSELLECK, R. Futuro passado. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto; Ed. Puc-Rio, 2006.
- LANDIM, L. Quem são as “seitas”? In: LANDIM, Leilah (Org.). Sinais dos tempos: igrejas e seitas no Brasil. Rio de Janeiro, ISER, 1989.
- MARIANO, R. Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil, 3. ed. São Paulo, SP: Loyola, 1999.
- MEHL, R. **The sociology of protestantism**. Pennsylvania: The Westminster Press, 1970.
- MENDONÇA, A. G. Protestantes, pentecostais e ecumênicos. São Bernardo do Campo, SP: Editora Metodista, 2000.
- _____. VELASQUES FILHO, P. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo, SP: Loyola, 1990.
- NIEBUHR, R. **A origem social das denominações cristãs**. São Paulo, SP: ASTE, 1992.
- _____. **Cristo e cultura**. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1967.
- OTTO, R. O Sagrado. Lisboa: Edições 70, 1992.
- PARKER, C. Seita: um conceito problemático para o estudo dos novos movimentos religiosos na América Latina. In: CIPRIANI, R.; ELETA, P.; NESTI, A. (Orgs.). Identidade e mudança na religiosidade latino-americana. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização e declínio do catolicismo. In: SOUZA, B. M.; MARTINO, L. M. S. (Orgs.). Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil. São Paulo, SP: Paulus, 2004.
- SEGUY, J. Christianisme et modernité. Paris: Editions du Cerf, 1980.
- SOUZA, B. M. **A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo**. São Paulo, SP: Livraria duas cidades, 1969.
- STOLL, D. Is Latin America turning protestant? Berkeley: University of California Press, 1990.
- THOMPSON, J. Ideologia e cultura moderna, 8. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- TINAZ, N. A Social Analysis of Religious Organisations: The Cases of Church, Sect, Denomination, Cult and New Religious Movements (NRMs) and Their Typologies. **İslâm Araştırmaları Dergisi**, v. 13, p. 63-108, 2005.

TOCQUEVILLE, A. **Democracy in America**, v. 2. Indiana: Liberty Fund, 2010. Disponível em http://classiques.uqac.ca/classiques/De_tocqueville_alexis/democracy_in_america_historical_critical_ed/democracy_in_america_vol_2.pdf. Acesso em: 31 de out. de 2014.

TROELTSCH, Ernst. *The social teaching of Christian churches*. Kentucky: John Knox Press, 1992, 2v.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Économie et société*. Paris: Plon, 1971, t. 1.

_____. *Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*. Quebec: Les classiques des sciences sociales; Université de Quebec, 2002. Disponível em http://classiques.uqac.ca/classiques/Weber/sectes_protestantes/Sectes_protestantes.pdf. Acesso em 31 de out. 2014.

WILSON, B. An analysis of sect development. **American Sociological Review**, v. 24, n. 1, p. 3-15, 1959.

_____. Typologie des sectes dans une perspective dynamique et comparative. **Archives des sciences sociales des religions**, n. 16, p. 49-63, 1963.

Submetido em: 6-11-2014

Aceito em: 1-12-2015